

Manhaj Qiyas Ibn Qutayba

by Abdul Malik Ghozali

Submission date: 10-Apr-2019 02:51PM (UTC+0700)

Submission ID: 1109559710

File name: 5._Manhaj_Qiyas_Ibn_Qutaybah.pdf (2.67M)

Word count: 588

Character count: 4327

منهج القياس في فقه مختلف الحديث عند ابن قتيبة الدينوري

Abdul Malik Ghazali
IAIN Raden Intan, Lampung
lizarazra70@gmail.com

التلخيص

هذا البحث يهدف إلى تأكيد الحديث النبوي كالمصدر الثاني في الإسلام. وأنه تختلف عن القرآن الذي تواترت روايته كالوحي بل أنه لم يحتاج إلى توثيق الإسناد والتمن. ولذلك نجد أن تظهر شبهات حول إسناده أو متنه، وخاصة مختلف الحديث أو مشكله. فالحديث الذي يتشكل من حيث المتن يقال بمشكل الحديث أو مختلفه. فمختلف الحديث هو الذي ظاهره مناقض بالقرآن أو الحديث مثله، أو حكم العقل والواقع. ولذلك اختلف العلماء عن قبول مختلف الحديث مصدرا دينيا. فالمعتزلة رفضوه مصدرا دينيا بخلاف أهل الحديث قبلوه طالما صح الإسناد. لإزالة التعارض في متون مختلف الحديث سلك المحدثون منهم ابن قتيبة الدينوري عدة المناهج العقلية منها القياس؛ إما قياسا أصوليا أو منطقيا. فهذا البحث يبحث بمنهج تحليل المضمون بعدة التقارب: أصول الفقه، والفقه، والمنطق.

كلمات المفتاح: مختلف الحديث، القياس الأصولي، القياس المنطقي، وأهل الحديث

Abstrak

Penelitian ini bertujuan mengungkap metode pemahaman *hadis Nabi* yang merupakan sumber kedua dalam Islam. Tidak seperti *al-Qur'an* yang sudah jelas kevalidannya sebagai wahyu, hadis harus diuji kevalidan sanad dan matan. Sehingga terkadang muncul hadis-hadis yang bermasalah baik dari aspek sanad maupun dari sisi kandungan matannya. Khusus hadis bermasalah dari sisi matan, sering disebut dengan istilah *musykil al-hadīs* atau *mukhtalaf al-hadīs*. *Mukhtalaf al-hadīs*, kandungan matannya secara zahir bertentangan dengan *al-Qur'an*, hadis lain yang sepadan, hukum akal atau realitas. Oleh karena itu terjadi perdebatan terkait keberadaan *mukhtalaf al-hadīs*. Kaum rasionalis, yang diwakili Mu'tazilah menolak kehadiran *mukhtalaf al-hadīs* sebagai sumber agama. Namun ahli hadis menerima kehadirannya sebagai sumber, selama sanadnya valid. Untuk menghilangkan kontradiksi matan *mukhtalaf al-hadīs*, ahli hadis-dalam hal ini Ibn Qutayba mencoba berbagai metode rasional, di antaranya adalah metode *qiyas*; baik *qiyās ushūlī/fiqhī* (analogisme) maupun *qiyās mantiqī* (silogisme). Penelitian ini dilakukan dengan metode analisis isi dengan berbagai pendekatan; *ushul fiqh*, *fiqh*, logika. Kesimpulan dari penelitian ini bahwa metode *qiyas ushūlī* (analogisme) dan *qiyas manthiqī* sangat tepat dalam pemahaman hadis *musykil/mukhtalif*.

Kata Kunci: *mukhtalaf al-hadīs*, *qiyās ushūlī*, *qiyās manthiqī*, dan ahli hadis.

أ. المقدمة

إن الإنسان خلقه الله متميزاً عن سائر خلقه، وجعله خليفة في الأرض. وذلك لكونه متزوداً بالعقل سلاحاً له في الحياة الدنيا. وكمال مناط لكمال عقله، وبه أخذ ما أخذ وترك ما ترك. فإعمال العقل واجب شرعاً. (الحارث، 2 1992 ؛ 201 ؛ ابن أبي الدنيا ؛ 1993) وبه مناط التكليف (الغزالي، 1413 ، 174 ؛ الشاطبي، 3 ، 266). وللوصول إلى الحق لم يكتف الإنسان بالعقل بل أرفقه الله بالوحي المنزل على أنبياءه ورسله. فالوحي حق لا ريب فيه لأنه مستمد من الحق جلّ جلاله. فهنا نجد أن للإنسان العقل والوحي كمعيار الحق لديه. فالوحي عند جمهور المسلمين هو القرآن والسنة النبوية. بخلاف القرآن فالحديث النبوي - وخاصة مشكل الحديث أو مختلف الحديث لم يزل موضع الخلاف في كونه وحياً من عند الله لتأخر تدوينه وتوثيقه بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم

لفترة ، (Brown, 1996) وتعارضه للكتاب والعقل وواقع المجتمع والتاريخ أو لبعض السنة. (Brown, 1996, 68 - 70) ولذلك فلا بد من فقه مختلف الحديث إن كان الإسناد صحيحا ليزول التعارض. فرأي حسن حنفي(حنفي، 367 - 368) — توجد عدة عناصر عقلية في فقه النصوص الشرعية وهي : التعريف (Identification) ، والاستدلال (Argumentation) والقياس المنطقي (Syllogism) أو العقلي (Analogy).

ولذلك نجد المحدثين كانوا أشدّ اهتماما لدراسة مشكل الحديث أو مختلف الحديث فيما يناقض فهم العقول. فالحديث المختلف هو الحديث المقبول المعارض بمثله مع إمكان الجمع.(المنشاوي، د.ت، 106) ولكن اتسع التعريف حتى يتضمن مشكله فهو الحديث المعارض بالكتاب أو الحديث أو الإجماع أو واقعية التاريخ أو العقل. فجمهور المحدثين يفرقون بين مختلف الحديث ومشكله ولكن رأى ابن قتيبة عدم الفرق بينهما.(ابن كثير، 1994 ؛ 23) فمن ثم أصبح مختلف الحديث عند المحدثين منذ القرن الثاني الهجري إلى عصرنا الحاضر (خياط، 2001) موضع إهتمام بحثهم حتى صار قسما مستقلا من مباحث علوم الحديث. فليس من الغريب إذا بدت المصنفات حول مختلف الحديث فيما بعد بأنواع طرق تحليله، كاختلاف الحديث للشافعي، وتأويل مختلف الحديث لابن قتيبة، ومشكل الآثار للطحاوي، ومشكل الحديث لابن فورك. فتحليل مشكل الحديث أو مختلف الحديث لدي المحدثين بأنواع طرق تحليله يعدّ بابا نافذا لمعرفة عقلانية أهل الحديث. فلذلك هذا البحث يحاول عرض الحلول في فقه مختلف الحديث عند المحدثين - وعلى وجه خاص، ابن قتيبة الدينوري. ومن بين الحلول في فقه مختلف الحديث هو استخدام منهج القياس. فهذا البحث حاول أن يجيب قضية البحث عن كيفية منهج القياس في فقه مختلف الحديث عند ابن قتيبة الدينوري في كتابه تأويل مختلف الحديث.

ب. منهج البحث وخطواته

هذا البحث من بحث وصفي (qualitative). والبحث الوصفي يقصد به فقه عالم المعاني التي تعبر عنها أنشطة المجتمع في نظر أنفسهم. (Suprayogo, 2001) والبحث الوصفي يعتمد على بحث مكتبي (Library Research) بمنهج تحليل المضمون (content analysis) بتقريب أصول الفقه، والفقه، والمنطق. واستخدم تحليل المضمون والتأويل نحو نصوص تأويل مختلف الحديث وهي توضيحات ابن قتيبة الدينوري في مختلف الحديث بالإضافة إلى النصوص الأخرى من مؤلفات المحدثين المقررة للمقارنة.

ت. تفصيل البحث ونتائجه

1. حول مختلف الحديث في نطاق النقاش

كان مختلف الحديث لم يزل موضع النقاش بين المحدثين والعقلين كالمعتزلة. فالمعتزلة رفضوا مختلف الحديث وكونه وحيا من عند الله. (ابن قتيبة، 1995) لأنه لا يمكن أن يكون وحيا صحيحا إذ يعارض ما هو أصح منه كالكتاب والعقل والواقع. بينما رأى المحدثون أن مختلف الحديث إن كان صحيحا فلا بد من قبوله وأنه لا بد من محاولة التوفيق بينه وبين ما يعارضه، من خلال مناهج فقه المتون، ليزول التعارض. فجمعوا الأحاديث التي كان ظاهرها يناقض الكتاب أو الحديث أو العقل أو الواقع في مصنف.

وأول من جمع مختلف الحديث في كتاب كما اتفق عليه المحدثون هو الإمام الشافعي (ت. 204 هـ) رحمه الله. من خلال مؤلفه "اختلاف الحديث" حاول الشافعي تقديم الحلول في فقه الأحاديث التي ظاهرها التعارض فقهيا بطريق التقريب اللغوي أو أسباب ورودها. والفقه السياقي المقصود هو تحقيق المعاني في اللغة (الكلمة) بطريقة الإمكان والتركيز على توزيع الصيغ اللغوية والنطق بها مع الإهتمام بوجود الصلة بين النطق وملايسات الأحداث

والإجتماعية. (collin, 1979,394-395) ولكن الأحاديث التي جمعها فيه تقتصر في مجال العبادة فحسب. والفقه السياقي الذي انتهجه الشافعي فيه بالحقيقة كاد يكون فقها نصياً حرفياً. بدليل أنه نهج العديد من الطرق في تحليل مختلف الحديث. وتلك الطرق هي الجمع والنسخ والترجيح. وعلى سبيل المثال، الأحاديث في أفضلية وقت أداء الصبح فنجد في ذلك روايتين: إحداهما عن رافع بن خديج، وثانيتها عن أم المؤمنين عائشة. فالرواية الأولى (أسفروا بالصبح) (السندي، 1416 ؛ 1 ، 148 ؛ الترمذي، 289 1) تؤكد لنا أن أداء صلاة الصبح عند الإسفرار وهي تأخير أدائه قبل طلوع الشمس. وأما الرواية الثانية فتشير إلى أن أداء الصبح وقت الغلس، وهو أول وقته. (السندي، 1416 ؛ 1 ، 144) ففي هذه القضية خالف الشافعي أصحابه أبا حنيفة ومالكا وأحمد الذين أخذوا ترجيح الرواية الأولى فيه، حيث أول الرواية الأولى أن المراد "أسفروا بالصبح" هو أدائه في أول وقته عند اعتراض الفجر في السماء. فهو بذلك حمل معنى الرواية الأولى إلى الثانية وبالتالي أنه رجح الثانية على الأولى بحجة أن الثانية أقوى من الأولى سنداً ومتناً. وهنا يظهر لنا أن الفقه السياقي - بتأويل الرواية الأولى - الذي أراد الشافعي في تحليل إشكال الحديث في هذه القضية غير وجيه. لأنه في الحقيقة أعمل الترجيح فيها وليس التأويل فالمرجوح لا يحتاج إلى التأويل. ومهما كان الأمر، فالشافعي كما رأى علي سامي النشار هو أول من وضع القواعد الأصولية في فقه النصوص. فقد وضع للقياس حدوده وقواعده في استنباط الأحكام. القياس عند الشافعي هو ما طلب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم من الكتاب والسنة. ولا يجوز القياس إلا إذا ما وجد النص من الكتاب أو السنة أو الإجماع في تلك القضية لأنه لا اجتهاد مع النص. واستدل الشافعي بحجية القياس بالحديث : إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله

أجر.(الشافعي، 598 - 600 ؛ نحرأوي، 1988 ؛ 389 - 391) وهو بذلك قد أثبت العقلانية الدينية بحنة أول مرة.

وليس الشافعي وحده الذي بذل الجهد في فقه مختلف الحديث، وآخر يأتي بعده هو محمد بن قتيبة الدينوري (ت. 276 هـ) قاضي دينور، فهو محدث فقيه من خلال مؤلفه تأويل مختلف الحديث. أخذ يفقه الأحاديث التي ظاهرها متعارض فقها سياقيا عقليا بالتقريب اللغوي والتاريخي والمنطقي. ويأتي بعده أبو جعفر الطحاوي (ت. 321 هـ) بتصنيفه شرح معاني الآثار ومشكل الآثار، حاول من خلالهما فقه مختلف الحديث فقها سياقيا عقليا ولكنه ركز على مسلك الناسخ والمنسوخ فيه. (Zubaidi, 2008) ولكن ابن قتيبة من أشهر المحدثين الذين قاموا بفقه الحديث فقها عقليا. وهذه الشهرة ترجع إلى أسباب شتى : أولا، الأحاديث التي جمعها المؤلف في تأويل مختلف الحديث لا تنحصر في مجال الأحكام وإنما تتعدى إلى مجال العقيدة والأخلاق. ثانيا، ابن قتيبة مع كونه محدثا فهو أيضا قاض أديب وهو بذلك فريد من نوعه. وقد باشر القضاء بولاية دينور فترة، حتى أصبح فقهه نحو الحديث مواكبا بواقعية الأحداث. ثالثا، في فقهه مشكل الحديث انتهج ابن قتيبة المناهج الشاملة كالتأويل والقياس الأصولي والمنطقي. وأثبت اعتراضه أن الحديث النبوي إذا فهم فهما صحيحا لا ينافي الكتاب، وأحكام العقل، وواقعية المجتمع. (ابن قتيبة، 1995)

ففي الحديث عن دعاء النبي ﷺ : اللهم أحيني مسكينا وأمتني مسكينا واحشني في زمرة المساكين.(الترمذي، 4 577 ؛ ابن ماجه، 1381 2 ؛ الحاكم، 1990 ؛ 4 ، 358) فالحديث يعارض حديث دعاءه p حيث تعوذ من الفقر المدقع. فرأى ابن قتيبة أن كلمة المسكين هنا لا يراد به فقر المال ولكن بمعنى التواضع والإحبات، مستدلا بكلام العرب حيث أطلقوا المسكنة بمعنى التواضع كما أشار قولهم : تمسكن الرجل إذا لان وتواضع. فإذا تعين المسكين بمعنى

التواضع فلا تعارض بين تلك الأحاديث. وذلك سرّ قول النبي ﷺ اللهم أحيني مسكينا ولم يقل اللهم أحيني فقيرا.

2. ابن قتيبة الدينوري وآثاره العلمية في العالم الإسلامي واندونيسيا

شهد التاريخ أن ابن قتيبة الدينوري عاش في عصر بلغت حركة العلوم العقلية ذروتها. وكان متغننا بشتي العلوم، فهو فقيه، محدث، أديب، مفسر، فيلسوف، متكلم، طبيب، وعين قاضيا لمدينة دينور لفترة. وآثاره العلمية ظاهرة في المؤلفات التي نقل فيها مؤلفوها آراء ابن قتيبة. ففي تأويل مختلف الحديث نجد المباركوري ينقل آراء ابن قتيبة في شرح أساطير بني إسرائيل في قصة عوج الذي عاش في زمان موسى عليه السلام حيث اقتلع جبلا... (المباركفوري، 7 ، 361) فتأويل مختلف الحديث الذي كان الباحث بصدد البحث عن منهج القياس عبارة عن منهج وغزارة المادة لدى ابن قتيبة في بناء هيكله العقل في فقه مختلف الحديث. وكان هذا الكتاب من عمدة الكتب في مشكل الحديث، وقد أخذه من بعده كأمثال الطحاوي في شرح مشكل الآثار (الطحاوي، 2 ، 21) ، وابن فورك في بيان مشكل الحديث. (ابن فورك، 2003 ؛ 22 - 23)

وأدب الكاتب هو من أهم المراجع في الأدب. هذا ما شهدته ابن خلدون أنه أصل من أصول الأدب وركن من أركانه بقوله: وسمعنا من شيوخنا في مجال التعليم أن أصول هذا التعليم وأركانه أربعة دواوين، وهي أدب الكاتب لابن قتيبة، وكتاب الكامل للمبرد، وكتاب البيان والتبيين للجاحظ، وكتاب النوادر لأبي القالي، وما سوى هذه الأربعة فتبع لها وفروع منها. (ابن خلدون، 358) وقد اهتم به العلماء فمنهم من نبه على غلطه، ومنهم من شرح خطبته، ومنهم من شرح أبياته، ومنهم من شرحه كله. وقد تتبع محمد الدالي هذه الأعمال من خلال دراسته لهذا الكتاب الفريد من نوعه حتى بلغ أحد عشر عملا. (ابن قتيبة، 9-10)

وكيف لا يكون لهذا العالم أثر في الفكر الإسلامي - بما فيه إندونيسيا، وقد أُلّف في شتى الفنون التي احتاجت الأمة إلى درايتها. وقد قام عدة الباحثين في استقصاء مؤلفات ابن قتيبة الدينوري منهم : السيد أحمد صقر (ابن قتيبة، 1981) وعلي بن نفيح العلياني (العلياني، 1991 ؛ 19-121) وأحاول تفصيل بعض منها لما فيها من أثر علمي وفكري لمن جاء بعده، فهي كما يلي :

1. كتاب تأويل مشكل القرآن تناول فيه ابن قتيبة عن الغرب وما خصهم الله من العارضة والبيان والمجاز ثم بين الطعون على الآيات القرآن وحاول تأويلها. وقد طبع الكتاب المكتبة العلمية ببيروت بتحقيق السيد أحمد صقر.

2. كتاب غريب القرآن، تكلم فيه عن الألفاظ الغريبة في القرآن ثم قام ببيانها وشرحها على عرف اللغويين. وقد طبع الكتاب بتحقيق السيد أحمد صقر، بالمطبعة المصرية سنة 1978 وصوره دار الكتب العلمية ببيروت.

3. كتاب تأويل مختلف الحديث، تناول فيه عن حجية الحديث النبوي إما متواترا أو آحادا. وحاول توضيح الموقف مع الفرق الطاعنة على أحاديث الآحاد في العقيدة والفقه والتاريخ وبخاصة المعتزلة. وقد طبع هذا الكتاب أول مرة على نفقة محمود أفندي شابندر بمطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة 1326 هـ، ثم أعيد طبعه عدة مرات مطابع مختلفة بتحقيقات العلماء الفذة.

4. كتاب غريب الحديث، تناول فيه الألفاظ الغريبة في الحديث النبوي. وهذا الكتاب بالحقيقة إكمالا لكتاب غريب الحديث لأبي عبيد. وقد طبع الكتاب على نفقة وزارة الأوقاف لجمهورية العراقية بتحقيق عبد الله الغبوري سنة 1977.

5. كتاب إصلاح غلط أبي عبيد في الحديث، فهذا الكتاب استدراك ابن قتيبة على أبي عبيد في نيف وخمسين موضعا. وبين فيه أخطاء أبي عبيد في رواية

الحديث وألفاظه. وقد طبع الكتاب دار الغرب الإسلامي ببيروت، بتحقيق عبد الله الغبوري، سنة 1983.

6. كتاب أدب الكاتب، هذا الكتاب تناول فيه ابن قتيبة عن الأمور ينبغي للكاتب من سلامة الكتابة من الخطأ واللحن، وتكلم أيضا عن التراكيب النحوية. وهذا الكتاب مطبوع شائع مع التحقيق منها طبعة مؤسسة الرسالة بتحقيق محمد الدالي.

7. كتاب معاني الشعر الكبير، هذا الكتاب يحتوي على 12 كتابا؛ كتاب الفرس، وكتاب الإبل، وكتاب الحرب، عشرة أبواب، وكتاب القدور، وكتاب الديار، وكتاب الرياح، وكتاب السباع والوحوش، وكتاب الهوام، وكتاب الإيمان، وكتاب النساء والغزل، وكتاب الشيب والكبر، وكتاب تصحيح العلماء. وقد ألف ابن المرزبان عبد الله بن جعفر بن درستويه في نقده كتابا سماه "الرد على ابن قتيبة في تصحيح العلماء".

8. كتاب عيون الأخبار، هذا الكتاب يحتوي على 10 كتب؛ كتاب السلطان، وكتاب السؤدد، وكتب الطبائع والأخلاق، وكتاب العلم، وكتاب الإخوان، وكتاب الحوائج، وكتاب الطعام، وكتاب النساء. ولهذا الكتاب أهمية كبيرة لدى الأدباء وقد قص ابن دريد الأنباري قصة المذاكرة في متنزهات الدنيا وسمى كل منهم أنزه مان رآه، فقال للجلساء : هذه متنزهات العيون، فأين أنتم من متنزهات القلوب؟ فقالوا: وما هي؟ فقال: عيون الأخبار للقتبي (ابن قتيبة) والزهرة لابن داود، وقلق المشتاق لابن أبي طاهر.

9. كتاب المعارف، وهذا الكتاب يشتمل أمورا مهمة وفوائد جمة من المعارف التاريخية: مبدأ الخلق، وقصص الأنبياء وأزمانهم وحلالتهم وأعمارهم وأعقابهم، وافتراق ذريتهم ونزلهم في مشارق الرض ومغاربها، وأسياف البحار والفلوات والرمال إلى أن بلغ زمن المسيح عليه السلام والفترة بعده. ثم تكلم عن أنساب

العرب وأتبعه بأخبار النبي ﷺ في نسبه وذكره عمومته وعماته وخالاته وجدته لأبيه وأمه وأظاره وأزواجه وأولاده ومواليه وأحواله إلى أن قبض. وتناول أيضا عصر الصحابة والتابعين. وقد طبع الكتاب على وزارة الثقافة لجمهورية العربية السورية، بتحقيق منير عبد القادر حديد، سنة 2000.

10. كتاب الميسر والقдах، هذا كتاب عن عادات العرب في الميسر والقдах، ويشمل الاستقسام والأزلام، ونفع الميسر، وأسماء القдах، وصفاته. هذا الكتاب طبعه المطبعة السلفية بالروضة بتحقيق السيد محب الدين الخطيب.

11. كتاب المسائل والأجوبة في الحديث والتفسير، فهذا الكتاب يتناول عدة المسائل في الفقه والعقيدة وإن كان الفقه أكثر. من خلال الآيات والأحاديث النبوية. وساق هذه المسائل على هيئة السؤال والجواب. وبالحقيقة هذه المسائل قد بحثها المؤلف في كتابي تأويل مشكل القرآن، وتأويل مختلف الحديث. هذا الكتاب طبعه دار ابن كثير ببيروت بتحقيق مروان العطية ومحسن خراية، سنة 1990.

12. كتاب الأشربة، هذا الكتاب تناول المؤلف عن أنواع الأشربة المتعارفة لدى العرب، وموادها وطريق صناعتها ثم بين أحكامها من خلال تحليله لها. وها الكتاب أيضا مطبوع بالجمع العلمي العربي بدمشق سنة 1266 هـ بتحقيق محمد كردي علي.

13. كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على الجهمية والمشبهة. ركز المؤلف في هذا الكتاب عن قضايا عقائدية في تأويل المتشابهات من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية. هذا الكتاب اهتم به عدد من الباحثين في دراسته؛ علي بن نفيع العلياني قدم بحثا تحت الموضوع عقيدة الإمام ابن قتيبة، وطبع هذا البحث بمكتبة الصديق بالطائف؛ وكاظم حطيظ في البحث تحت العنوان: مع ابن قتيبة في العقيدة الإسلامية: تقديم ودراسة وتحقيق كتاب الاختلاف في اللفظ والرد على

الجهمية والمشبهة، وقد طبع هذا البحث بدار الكتاب العالمي ببيروت؛ وكذلك طبع الكتاب بتحقيق عمر بن محمود أبو عمر بدار الراهب بالرياض سنة 1991.

14. كتاب الأنواء، تناول فيه منازل القمر، ومعنى النوء والطلوع والغروب، وأسماء المنازل وهيئاتها، وأسماء الكواكب وذكر الفصول الأربعة وأوقات الزرع. هذا الكتاب طبعه دار الشؤون والثقافة العامة على نفقة وزارة الثقافة والإعلام العراقية سنة 1988 بعنوان : الأنواء في مواسم العرب.

15. كتاب الشعر والشعراء، تناول فيه أنواع الشعر، وأشكاله وأوزانه، وعبوبه، وأوزانه، وشخصياته الشهيرة. هذا الكتاب طبعه دار إحياء العلوم ببيروت، بتحقيق الشيخ حسن تميم والشيخ محمد عبد المنعم العريان وقع في مجلد وسط.

وأعرب عبد الحميد الجندي خصائص مؤلفات ابن قتيبة الأدبية (العلياني، 1991 ؛ 65 - 66):

الخصيصة الأولى، أن ابن قتيبة ذو عقلية منظمة مصقولة. ولذلك جاءت كتبه وليدة هذا الفكر المنسق.

الخصيصة الثانية، في مؤلفات ابن قتيبة ظاهرة بارزة هي تقصيه الإنجاز لتسهيل روايتها وليمكن الانتفاع بها على أوسع نطاق.

وهذه آثاره العلمية لها تأثير واسع في العالم الإسلامي، وعلى سبيل الخاص إندونيسيا. وهذه الآثار بإندونيسيا ظاهرة من خلال البحوث العلمية التي قدمها الدراسون الإندونيسيون في عشر السنوات الأخيرة بالجامعات الإسلامية، ونذكرها كما يلي:

1. الأحاديث عن الفقر والمسكنة عند ابن قتيبة الدينوري في كتاب تأويل مختلف الحديث، رسالة بكالوريوس قدمها فكري أوليا إلهمي، جامعة

شريف هدية الله الإسلامية الحكومية-جاكرتا، سنة 2014. (Ilhami, 2014)

2. عقلانية أهل الحديث : منهج عقلي ابن قتيبة الدينوري في فقه مختلف الحديث، أطروحة الدكتوراة قدمها عبد الملك غزالي في الدراسات العليا، جامعة شريف هدية الله الإسلامية الحكومية-جاكرتا، سنة 2012. (غزالي، 2012)

3. آراء ابن قتيبة نحو مشكل الأحاديث العقائدية في كتاب مختلف الحديث، رسالة ماجستير، قدمها لقمان حكيم، في الدراسات العليا، جامعة كاليجاغا الإسلامية الحكومية يوغجاكارتا، سنة 2010. (Hakim, 2010)

4. منهج تأويل القرآن لابن قتيبة الدينوري، رسالة ماجستير قدمها محمد أديب، في الدراسات العليا، جامعة شريف هدية الله الإسلامية الحكومية-جاكرتا، سنة 2009. (Adib, 2009)

5. مختلف الحديث عند ابن قتيبة، رسالة بكالوريوس، قدمها علي سيف الدين، جامعة والي سونغو الإسلامية الحكومية-سمارنغ، سنة 2007. (Saifuddin, 2007)

وهذه الدراسة المقدمة من الدارسين الإندونيسيين دليل قاطع عن آثار ابن قتيبة الدينوري بإندونيسيا، فضلا عن كونه من أتباع الشافعي في الفقه، وأبي الحسن الأشعري في الكلام. وكان مذهب الشافعي مذهباً فقهياً شائعاً عند معظم المسلمين فيها وكما أن مذهب الأشعري مذهب كلامي عندهم.

3. أهمية منهج القياس في فقه النصوص الشرعية

كانت النصوص الشرعية من الكتاب أو الحديث قد يعترضهما الإشكال في إنزال معانيهما منزل مصالح البشر. فلا بد من إعمال العقل البشري في إزالة هذا الإشكال. وقد نهج المحدثون - منهم ابن قتيبة الدينوري - عدة مناهج عقلية في إزالة إشكال الحديث منها منهج القياس الأصولي والقياس المنطقي. وهذا الواقع يرد من زعم أن المحدثين ضد المناهج العقلية.

أ. منهج القياس الأصولي/الفقهي

القياس الأصولي فليس القياس المنطقي وهو ما يسميه المتكلمون بقياس الشاهد على الغائب. (النشار، 1984 ؛ 111) واصطلح عليه حسن حنفي بالقياس الديني (حنفي، 374 - 376) وقد يقال أيضا أنه التمثيل الأرسطي عند المتكلمين، ففيه نظر إذ أنهما افترقا في الكيفية (النشار، 1984 ؛ 111) وقد فرق عضد الدين الإيجي بين القياس الفقهي والقياس المنطقي بأن الأول هو الاستدلال الجزئي على الجزئي وهو التمثيل وأما الثاني هو الاستدلال بالكلّي على الجزئي. (الإيجي، 3 ، 36 ؛ علوان، 1989 ؛ 75) ورأي البدخشى (ت. 1286 م) أن القياس الأصولي يقوم على التماثل والتقدير بينما القياس المنطقي على التلازم والاقتران. (البدخشى، 3 ، 7) ووافقه الغزالي أن قياس التمثيل متعارف لدى الفقهاء وقد أطلق عليه المتكلمون باصطلاح رد الغائب إلى الشاهد. وعرفه بأنه أن يوجد حكم في جزئي معين واحد فينقل حكمه إلى جزئي آخر يشابهه بوجه ما. (الغزالي، 165 - 167) وقد خالفه علي سامي النشار أن كليهما الاستدلال من الجزئي إلى الجزئي، ولكن الفرق بينهما أن الأول يفيد اليقين والثاني يفيد الظن. (النشار، 1984 ؛ 112) قلت: لو رجعنا معنى القياس لغة هو تقدير شيء بشيء آخر. فيقال قست الأرض بالتر أي قدرتها به. ويطلق أيضا على مقارنة شيء بغيره، لنعرف مقدار كل منهما بالنسبة للآخر. (رمضان، 226 - 28 ؛ البدخشى، 3 ، 3) فلذلك يقال للمكيال مقياسا. (وزارة الأوقاف، 91) ثم

شاع استعمال القياس في التسوية بين شيئين حسية كانت التسوية أم معنوية. فمن الحسية قول القائل : قست هذه الورقة بتلك الورقة بمعنى سويتها بها. ومن المعنوية فقول القائل : علم فلان لا يقاس بعلم فلان، بمعنى لا يساويه أي لا يسوي به. (رمضان، 226) والقياس الأصولي اصطلاحاً هو إلحاق ما لم يرد فيه نص على حكمه في الحكم لاشتراكهما في علة ذلك الحكم. أو تسوية واقعة لم يرد نص بحكمها بواقعة ورد نص النص بحكمها في الحكم المنصوص عليه لتساوي الواقعتين في علة الحكم. وقال صاحب إرشاد الفحول: القياس في الاصطلاح حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما بأمر جامع بينهما من حكم أو صفة. (الشوكاني، 840) ولذلك كان القياس بالحقيقة طلب أحكام الفروع المسكوت عنها الشارع لا ينص فيها نص بالعلل المستنبطة من معانيها ليلحق كل فرع بأصله. قال الإمام الشافعي رحمه الله:

والعلم من وجهين: اتباع واستنباط، والاتباع اتباع كتاب فإن لم يكن فسنّة، فإن لم يكن فقول عامة من سلفنا لا نعلم له مخالفاً، فإن لم يكن فقياس على كتاب الله عز وجل، فإن لم يكن فقياس على سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم فإن لم يكن فقياس على قول عامة سلفنا لا مخالف له، ولا يجوز القول إلا بالقياس وإذا قاس من له قياس فاختلفوا ومن كل أن يقول بمبلغ اجتهاده، ولم يسعه اتباع غيره فيما أدى إليه اجتهاده بخلافه والله أعلم. (الشافعي، 476 - 486)

فأكد أبو زهرة (ت. 1950 م) أن القياس هو أقدم المنهج العقلي عرفه الإسلام منذ عصر الرسالة، وأنه بالحقيقة عمل عقلي تقره بداهة العقول. (أبو زهرة، 206) وهذا ما لخصه المزني (ت. 264) : الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى يومنا وهلمّ جرّاً استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم (الجوزية، 1، 280) ، قال : وأجمعوا بأنّ نظير الحقّ حقّ ، ونظير الباطل باطل ؛ فلا يجوز لأحد إنكار القياس ؛ لأنّه التّشبيه بالأموور

والتَّمثِيل عليها. وقال ابن القيم الجوزية (ت. 751 هـ) : مدار الاستدلال جميعه على التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين، ولو جاز التفرقة بين المتماثلين لخرق الاستدلال وغلقت أبوابه. (الجوزية، 1 ، 248)

ورأى السيد سابق (ت. 2000 م) أن رسول الله هو أول من استعمل القياس في استنباط الأحكام الشرعية من مصادرها، فقد كان يفتي الناس بما يؤديه إليه اجتهاده في فهم القرآن الكريم، إن لم يكن فيه نص لحكم لحادثة التي يريد الفتوى فيها. وقد سار على نهجه في الاجتهاد والاستنباط كثير من الصحابة والتابعين وغيرهم من علماء المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها. (سابق، 1988 ؛ 52) وقد قال عمر بن الخطاب قوله الشهير: ثم الفهم الفهم فيما أدلي إليك، مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال. (الجوزية، 1 ، 27) ووجود المذاهب الفقهية دليل قاطع على استعمال القياس في استنباط الأحكام. (سابق، 1988 ؛ 50 - 51) ولذلك رأى علي سامي النشار أن القياس الأصولي هو منهج عقلي أصيل إسلامي عرفه المسلمون من الصدر الأول، وأدخله في مباحث الاستدلال الإسلامية من خلال دراسته عن مناهج البحث عند المفكر الإسلامي. (النشار، 1984 ؛ 111 - 115) ولكن يبدو أن مؤرخي علم الأصول أجمعوا أن الشافعي هو أول من رسم المنهج الأصولي مكتوبا من خلال مؤلفه الرسالة. (النشار، 1984 ؛ 80) ولكن رأى ابن خلدون أن تاريخ المنهج الأصولي يذهب إلى حد أبعد من عصر الشافعي بكثير بحيث لا يجب أن نتلمسه فقط عند علماء الأحناف في السنوات التي تسبق عصر الشافعي، بل في عصر الصحابة أنفسهم ولدي الكثير من فقهاءهم، وعن هؤلاء الفقهاء أخذت معظم القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام. (ابن خلدون، 218) ويقول ابن رشد: النظر في القياس الفقهي هو شيء استنبط بعد العصر الأول. (ابن رشد، 1968 ؛ 24) وقد استعمل أهل الحديث منهج

القياس في فقه مختلف الحديث كما فعله ابن قتيبة في تأويل مختلف الحديث. فمثلاً نجده في جواب إشكال الحديث الاجتهاد في القضاء حيث بين النبي ﷺ أن المجتهد إن أصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر. اعترضه المعتزلة أن هذا الحكم لا يجوز على الله وذلك أن الاجتهاد الذي يوافق الصواب هو الذي يوافق الخطأ. فأجاب ابن قتيبة أن الاجتهاد مع موافقة الصواب ليس كالاجتهاد مع موافقة الخطأ. وقاس هذا الحل برجل لو وجه رسولين في طلب ضالة له، وأمرهما بالاجتهاد والجد في طلبها، ووعدهم الثواب، إن وجداها، فمضى أحدهما خمسين فرسخاً في طلبها، وأتعب نفسه وأسهر ليلة ورجع خائباً. ومضى الآخر فرسخاً وادعاً ورجع واجداً، ألم يكن أحقهما بأجزل العطية وأعلى الجباء الواجد. وإن كان الآخر قد احتمل المشقة والعناء أكثر مما احتمله الآخر. فكيف بهما إذا استويا؟ وفي الواقع قد يستوي الناس في الأعمال ويفضل الله عز وجل من يشاء. فالقياس الفقهي من المنهج الذي سلكه أهل الحديث في فقه مختلف الحديث. فنجد مثلاً ابن قتيبة أعمل قياس التمثيل في إزالة إشكال الحديث عن مباذعة الرجل امرأته مأجور. أنه قاسه بالرجل أكل خبز الشعير الحلال وترك النقي الحرام وهو يقدر عليه كان عند جميع الناس مأجوراً على أكل خبز الشعير. فسوى بين الرجل المعاشر أهله الحلال والرجل الآكل الخبز. (ابن قتيبة، 1995 ؛ 233)

ومدار القياس الفقهي كما أوضحه علي سامي النشار هو قانون العلية أي أن أن لكل معلول علة. (النشار، 1984 ؛ 113) وقانون العلة متعارف عند الباحثين الغربيين كأمثال جون استوارت مل (John Stuart Mill) أن حوادث الطبيعة بالاستقراء مطردة، أي بأن الكون محكوم بقوانين عامة. وأن العلة الواحدة تحدث تحت ظروف مماثلة نفس المعلول. ورأى مل أنه إذا أرجعنا الاستقراء إلى نوع من القياس ظهر مبدأ الاطراد في وقوع الحوادث كأنه المقدمة الكبرى النهائية لكل الاستقراءات. (Cohen-Nagel, 1998; 267 ؛ النشار، 1984 ؛ 113)

فالمسلمون إذن حسب كلام مل قد قاموا بالاستقراء على قانوني التعليل والاطراد في وقوع الحوادث. (النشار، 1984 ؛ 113) فالقياس الأصولي إذن نوع من الاستقراء العلمي حيث يفيد اليقين. ولكن الأصوليين في صحة القياس الأصولي انقسموا إلى الفريقين:

الأول، ذهب إلى صحة القياس " إذا ما لاح بعض الشبه " أي إذا كانت هناك صفات عرضية موجودة في الجزئين فنحكم بتشابههما. وهذا النوع من القياس ظني إلى أقصى حدود الظنية، ولا يمكن الاستناد عليه في البحث العلمي. وسمى الغزالي أن هذا القياس قياس الشبه. (الغزالي، 316 - 323) وهذا القياس عند المناطقة المحدثين يقوم على أساس الارتباط العرضي (accidental connection) فعلى هذا الأساس أن المناطقة المحدثين تبع للأصوليين القدماء.

الثاني، ذهب إلى ضرورة وجود العلة بين الأصل والفرع أي يكون بينهما رباط علي لا عرضي فهذا مذهب جمهور الأصوليين والمتكلمين. فهذا القياس الذي يعتمد على وجود العلة ويعتبر من نوع الاستقرار العلمي المتعارف في العصر الحديث. ويقوم هذا القياس على قانون التعليل (The Law of universal caution) وقانون الاطراد في وقوع الحوادث (The Law of the uniformity of nature). ولا يكتفي بهذا الأصوليون بل لا بد من طرق لإثبات وجود العلة، لأن العلة هي الصفات التي يستند عليها الحكم. وهذا القياس يقوم على أساس الارتباط العلي (Causal Connection) وادعى الشوكاني أنه قد وقع الاتفاق على أن القياس حجة في الأمور الدنيوية، وفيما صدر عن رسول الله ﷺ ووقع الخلاف في القياس الشرعي، فذهب الجمهور من الصحابة والتابعين والفقهاء والمتكلمين إلى أنه أصل من أصول الشريعة يستدل على الأحكام التي يرد بها السمع. (الشوكاني، 1992 ؛ 338 - 347 ؛ السعدي، 2000 ؛ 40 - 55)

فالقياس الأصولي يقوم على أربعة أركان: الأصل والفرع والعلة والحكم. الأصل هو ما تفرع عليه غيره أو ما عرف بنفسه أو ما بني عليه غيره. (النشار، 1948 ؛ 114 ؛ الشوكاني، 1992 ؛ 348) والفرع هو ما تفرع على غيره. والعلة هي الوصف الجامع بين الأصل والفرع. واتفق الأصوليون أن العلة ليست أصلاً. (الشوكاني، 1992 ؛ 348) والحكم هو ثمرة القياس، وهو ما ثبت للفرع بعد ثبوت ثبوته للأصل. والقياس في رأي الغزالي يشمل إلحاق المسكوت بالمنطوق، وينقسم إلى مقطوع ومظنون، وفيه شروط: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق به، أو على الأقل المسكوت عنه مثل المنطوق به، ولا هو دونه. (الغزالي، 304 - 305)

ورأى الشوكاني أن القياس الصحيح لا بد أن تتوافر فيه الشروط في الأصل فيما يلي (الشوكاني، 1992 ؛ 349 - 351):

- 1- أن يكون الحكم الذي أريد تعديته إلى الفرع ثابتاً في الأصل.
- 2- أن يكون الحكم الثابت في الأصل شرعياً لا عقلياً أو لغوياً.
- 3- أن يكون الطريق إلى معرفته سمعية لأن ما لم تكن طريقه سمعية لا يكون حكماً شرعياً.
- 4- أن يكون الحكم ثابتاً بالنص وهو الكتاب والسنة.
- 5- أن لا يكون الأصل المقيس عليه فرعاً لأصل آخر. وهذا ما ذهب إليه الجمهور وخالف في ذلك بعض الحنابلة والمعتزلة فأجازوه.
- 6- أن لا يكون دليل حكم الأصل شاملاً لحكم الفرع.
- 7- أن يكون الحكم في الأصل متفقاً عليه لأنه لو كان مختلفاً فيه أحتج إلى إثباته أولاً.
- 8- أن لا يكون حكم الأصل ذا قياس مركب وذلك إذا اتفقا على إثبات الحكم في الأصل.

9- أن لا نكون متعبدين في ذلك الحكم بالقطع فإن تعبدنا فيه بالقطع لم يجز فيه القياس لأنه لا يفيد إلا الظن.

10- أن لا يكون معدولا به عن قاعدة القياس.

11- أن لا يكون حكم الأصل مغلظا على خلاف في ذلك.

12- أن لا يكون الحكم في الفرع ثابتا قبل الأصل.

والعلة عند المعتزلة هي وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل فهي مؤثرة بذاتها، بينما رأى الأشاعرة أن العلة هي الموجبة للحكم بجعل الشارع. وسبب الخلاف بين الفريقين راجع إلى روح المذهب الكلامي لكل منهما. إذ أن المعتزلة لهم قاعدة التحسين والتقبيح العقليين. فالحكم يتبع المصلحة أو المفسدة على اعتبار أن الشيء حسن أو قبيح في ذاته. فعلى هذا الأساس اعترف المعتزلة بصحة قانون العلة سواء في الناحية العقلية أو في الناحية الشرعية. وأما الأشاعرة فاعترفوا بشمول القدرة الإلهية، فليست العلة هي المؤثرة بذاتها، ولكن ذلك التأثير بخلق الله. (النشار، 1984 ؛ 115 - 116)

وقد اشترط الأصوليون (النشار، 1984 ؛ 116 - 118) العلة عدة

شروط:

أولا، أن تكون العلة مؤثرة في الحكم لأن الحكم معلول لها. فإن لم يكن لها ثمة تأثير فيه خرجت عن كونها علة.

ثانيا، أن تكون العلة وصفا منضبطا غير مضطرب. أي أن يكون تأثيرها لحكمة مقصودة لا لحكمة مجردة لخفائها.

ثالثا، أن تكون العلة مطردة، أي كلما وجدت العلة في صورة من الصور وجد الحكم. كما قالت القاعدة الأصولية: الحكم يدور مع العلة وجودا وعدما.

رابعاً، أن تكون العلة منعكسة، أي إذا انتفت العلة انعدم الحكم. لأن الحكم يدور مع العلة وجوداً وعدمًا كما سلف ذكره. وهذا يؤدي إلى منع تعليل الحكم بعلمتين.

وهذه شروط العلة عند الأصوليين، ولم يكتفوا بإثبات وجود العلة بل لا بد من معرفة طرق اكتشاف العلة المعروف بمسالك العلة. (النشار، 1984 ، 120 ؛ 429 - 250؛ Cohen-Nagel, 1998) ومن طرق اكتشاف العلة المتعارفة لديهم هي: السبر والتقسيم، الطرد والدوران، وتنقيح المناط. (الغزالي، 311 - 315) ونبه الغزالي أن هناك المسالك الفاسدة في إثبات علة الأصل. وهي تنحصر في ثلاثة: أولاً، وجود الدليل على صحة علة الأصل سلامتها من علة تعارضها تقتضي نقيض حكمها وسلامتها عن المعارضة دليل صحتها. ثانياً، الاستدلال على صحتها باطرادها وجريانها في حكمها. ثالثاً، الطرد والعكس. وقد قال قوم: الوصف إذا ثبت الحكم معه وزال مع زواله يدل على أنه علة. وهو فاسد لأن الرائحة المخصوصة مقرونة بالشدة في الخمر ويزول التحريم عند زوالها ويتجدد عند تجددتها وليس بعلة بل هو مقترن بالعلة. لأن الوجود عن الوجود طرد محض فزيادة العكس لا تؤثر لأن العكس ليس بشرط في العلل الشرعية فلا أثر لوجوده وعدمه. (الغزالي، 315 - 316)

ب. منهج القياس المنطقي

القياس في عرف المناطق هو قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر. (الجويني، 1992 ؛ 144) أو بتعريف آخر قول مؤلف من قضايا متى سلمت لزمه لذاته قول آخر (عبد الهادي، ط. 1، 110). والقياس في المنطق هو المقصد الرئيسي لدراسة التصديقات. وقد قسم المناطق القياس إلى قسمين: الاقتراعي، والاستثنائي. القياس الاقتراعي هو ما لم تذكر فيه عين النتيجة ولا نقيضها بالفعل، بينما القياس الاستثنائي هو ما ذكر فيه عين النتيجة أو نقيضها

بالفعل.(الجويني، 148 ؛ الصافي، 99 1982 - 124) ولقد قسم ابن تيمية (2005 ، 47) القياس إلى عدة أقسام : البرهاني إن كانت مادته يقينية، والجدلي إن كانت مسلمة، والخطابي إن كانت مشهورة، والشعري إن كانت محيلة، والسوفسطائي إن كانت مموهة. وفي معنى آخر أن القياس المساوي بلغة "Analogy" يشتمل على مفهوم يدل على المساويات أو المتشابهات بين الأشياء، ونتيجة من الإستقراءات تنبني على المساواة بين شيئين وقد يوجد في نواح أخر.(Bagus, 42-46)

وفي رأي أهل الحديث منهم ابن تيمية(ت. 728 هـ) أن القياس المنطقي ذكره القرآن الكريم حيث بين الله تعالى الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة، ويبين طريق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين.(ابن تيمية، 2005 ؛ 383 ؛ حلمي، 2005 ؛ 169) وضرب الأمثلة : أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ(الجنائية: 21) ؛ أَفَنَجْعَلُ الْمُسْلِمِينَ كَالْمُجْرِمِينَ، مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ (القلم : 35 - 36) ؛ أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ (ص: 28) ؛ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُدْخَلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا حَتَّى يَقُولَ الرَّسُولُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَهُ مَتَى نَصْرُ اللَّهِ أَلَا إِنَّ نَصْرَ اللَّهِ قَرِيبٌ (البقرة : 214). ففي القرآن ضرب الأمثال العقلية للناس التي يعرفون بها التماثل (قياس الطرد) والاختلاف (وقياس العكس). فالرسل عليه السلام ليسوا مجرد مبلغ الرسالة بل معلم الأمة وبنوا العلوم العقلية التي يتم دين الناس علما وعملا، وضربوا الأمثال. ويكرر ابن تيمية أن الأمثال المضروبة في القرآن هي الأقيسة العقلية يسميها المناطقة بالبراهين وهو القياس المؤلف من المقدمات اليقينية. وبهذا انتقد ابن تيمية القياس الأرسطي في قياس الأولى أنه استخدم في الاستدلال على واجب الوجود

سبحانه وتعالى لا يدل على ما يختص به، وإنما يدل على أمر مشترك بينه وبين غيره لأن قياس الشمول تستوي أفراده، والله تعالى ليس كمثله شيء. (ابن تيمية، 2005 ؛ 130 - 131 ؛ حلمي، 2005 ؛ 171) فالوجود المطلق الكلي ينقسم إلى واجب وممكن وقلم ومحدث وجوهر وعرض. فالله مختص بصفات الكمال بالاطلاق، فقد استعمل الأنبياء عليه السلام في الاستدلال عليه تعالى قياس الأولى لإثبات أن كل ما يثبت لغيره من كمال فثبوته بطريق الأولى وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزهه عنه بطريق الأولى، مثلاً في قوله تعالى: ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ (الروم : 28) ؛ وَيَجْعَلُونَ لِمَا لَا يَعْلَمُونَ نَصِيبًا مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ تَاللَّهِ لَتَسَأَلَنَّ عَمَّا كُنْتُمْ تَفْتَرُونَ (56) وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ (57) وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالْأُنْثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ (58) يَتَوَارَىٰ مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ (59) لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ (النحل : 56 - 60). وأكد مصطفى حلمي أن قياس التمثيل في القرآن الذي انتهجه أهل الحديث أقوى وأكثر يقيناً من قياس الشمول الأرسطي. (حلمي، 2005 ؛ 173) وقد قرر الأصوليون من أهل الحديث أن القياس المنطقي بنوعيه الاقتراني والاستثنائي لا خلاف في صحة الاستدلال به، وأنها يتوصل بها إلى أحكام شرعية مدركة بالعقل. (الكفراوي، 2002 ؛ 481 - 482) واتفقوا أيضاً أن هناك ارتباطاً بين المقدمات والنتائج الناشئة عنها، وأن العلم بالمقدمات المرتبة ترتيباً خاصاً والمستوفية لشروطها يستلزم نتائجها. بل الخلاف بينهم في دلالة العلم أو الظن بالمقدمات على العلم أو الظن بالنتائج على أربعة المذاهب (الكفراوي، 2002 ؛ 481):

- المذهب الأول، أن لزوم النتيجة للمقدمات لزوم عقلي، فلا يمكن عقلا تخلف النتيجة عن المقدمات إذا استوفيت الشروط وانتفت الموانع. فهو مذهب إمام الحرمين.
- المذهب الثاني، أن لزوم النتيجة للمقدمات لزوم عادي بلا تولد.
- المذهب الثالث، أن النتيجة تلزم عن المقدمات بالتولد، وهو مذهب المعتزلة. وضابط التولد عندهم أن يوجب الفعل لفاعله فعلا آخر كما في حركة الأصبع مع حركة الخاتم. وينبغي على هذا أن العلم بالدليل مخلوق بالشخص، ويتولد عنه العلم بالنتيجة. فالعبد إذا يخلق فهم المقدمات فيتولد عنه فهم النتيجة. وهذا الفهم راجع إلى رأيهم أن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية.
- المذهب الرابع، أن لزوم النتائج عن مقدماتها بطريق الوجوب. وهذا القول بتأثير العلة في معلولها. فالعلم أو الظن لمقدمتين علة أثرت في وجود العلم أو الظن بالنتيجة. وهذا مذهب الفلاسفة. ورأى الزركشي في البحر المحيط، أن ترتب النتيجة بعد المقدمتين حكم شرعي أدركه العقل، ولا يقال: أوجبه. (الزركشي، 1992 ؛ 1 ، 193)

واستنتج أسعد عبد الغني في بحثه أن القرآن الكريم والسنة النبوية مليئان بكثير من هذه القواعد العقلية. وأكد من خلاله أن الصحابة والتابعين استخدموا القياس المنطقي، وقرروا الأدلة بناء عليه في كثير من فتاواهم وأقضيائهم. (الكفراوي، 2002 ؛ 483) فأورد أمثلة في ذلك من الكتاب منها:

قوله تعالى: أَفَكُلَّمَا جَاءَكُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَى أَنْفُسُكُمْ اسْتَكْبَرْتُمْ فَفَرِيقًا كَذَّبْتُمْ وَفَرِيقًا تَقْتُلُونَ (البقرة: 87) في هذه الآية قياس اقتراني حملي قرره بقوله: إن تكذيبكم للرسول وقتلكم إياهم حكم بالتشهي (مقدمة صغرى) والحكم بالتشهي باطل (مقدمة كبرى) فحكمكم بذلك في الأنبياء

باطل.(نتيجة). وقوله تعالى: أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا (النساء: 82) في هذه الآية أيضا القياس الاقتراضي الشرطي الاتصالي ويمكن تفصيلها: لو كان القرآن من عند غير الله لوقع الاختلاف فيه، لكنه لم يقع الاختلاف فيه، فليس من عند غير الله، فهو إذن من عند الله.

ثم أورد أمثلة من السنة النبوية، منها:

ما أخرجه ابن أبي شيبة بسنده عن الزهري أنه سئل عن الزيتون أفيه زكاة أم لا ؟ فقال: هو مكال فيه العشر.(ابن أبي شيبة، 1409 ؛ 2 ، 372 ؛ عبد الرزاق، 1992 ؛ 4 ، 120 ؛ البيهقي، 1344 ؛ 4 ، 125) فقله : "هو مكال فيه العشر" قياس اقتراضي حملي حذف إحدى مقدماته اختصارا.(الزركشي، 1992 ؛ 1 ، 112 ؛ الطوفي، 1987 ؛ 2 ، 7) وإذا فصلناه: الزيتون مكال(مقدمة صغرى)، وكل مكال فيه العشر (مقدمة كبرى)، فالزيتون فيه العشر.(نتيجة) وما روي عن ابن سيرين أنه قال: شهدت عبد الله بن عتبة قال لولي له يتيم: لو لم يكن له مال لقضيت عليك بنفقته، لأن الله يقول: وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ (البقرة: 232) (ابن أبي شيبة، 1409 ؛ 4 ، 189 ؛ عبد الرزاق، 1403 ؛ 7 ، 60) فقول عبد الله بن عتبة هذا بقوة قياس استثنائي اتصالي، تقديره : لو لم يكن له مال لقضيت عليك بنفقته، لكني لم أقض عليك بنفقته؛ فله مال، أو لكن له مال: فلم أقض عليك بنفقته.

في هذه الأمثلة تبين أن الصحابة والتابعين استخدموا الأقيسة المنطقية في فتاواهم وإن لم تكن هذه القواعد معلومة لديهم كمصطلح علمي بالمعنى الذي عرفه المنطقة. فإذا هو الطوفي في علم الجدل حرص على استقراء ما في الكتاب

من الوقائع الجدلية وإخراج القواعد العقلية الاستدلالية فيه. (الطوفي، 1987 ؛ 93 - 94) ولم ينفرد هو بذلك وقد فعله أيضا ابن تيمية في عدة مؤلفاته.

أمثلة تطبيق منهج القياس في فقه مختلف الحديث

ويمكن عرض بعض الأمثلة في تطبيق منهج القياس في فقه مختلف الحديث:

1) عن الحديث الشمس والقمر ثوران، حيث قال النبي ﷺ: إن الشمس والقمر ثوران مكوران في النار يوم القيامة. (ابن قتيبة، 1995 ؛ 94 ؛ البخاري، 1987 ؛ 3 ، 1171) فاستشكله المعتزلة أنه يدفعه النظر وحجة العقل؛ ما ذنبهما حتى يعذبا في النار؟

فرد ابن قتيبة هذا الإشكال بتأويل الحديث، أن الشمس والقمر لم يعذبا بالنار حين أدخلاهما لأنهما خلقا منها ثم ردّ إليها. وأسند تأويله هذا بالنصوص من الكتاب والروايات. فأما الكتاب فقولته تعالى: فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ (البقرة: 24) ففي هذه الآية ذكر الحجارة أنها أدخلت في النار، وما ذنبها إذن؟ فشأنها كشأن الشمس والقمر، فلا يسأل عنها عن الذنب لأنهما من المسخرات:

...فما كان من النار ثم رد إلى النار لم يقل أنه يعذب وما كان من المسخر المقصور على فعل واحد كالنار والفلك المسخر الدوار والبحر المسجور وأشبه ذلك لا يقع به تعذيب ولا يكون له ثواب وما مثل هذا إلا مثل رجل سمع بقول الله تعالى: " فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ (البقرة: 24) " فقال: ما ذنب الحجارة. (ابن تيمية، 2005 ؛ 94 - 95)

ويمكن تركيب هذه على المقدمات المنطقية في القياس على الشكل الأول: إن الشمس والقمر والحجارة مسخرات (مقدمة صغرى) وكل مسخرات لا تسأل

عن الذنب (مقدمة كبرى) فالشمس والقمر والحجارة لا تسأل عن الذنب
(نتيجة)

وبالحقيقة استدلاله بالآية المذكورة كاف لإزالة الإشكال في الحديث، أن
الحجارة من المسخر لا اختيار لها في فعلها. فكذلك الشمس والقمر شأنهما
كشأن الحجارة من المسخرات. والمسخرات لا تسأل عن الذنب كما مرّ بيانه
بالاستدلال القياسي. وأورده الطحاوي في مشكل الآثار، وحاول تأويل هذا
الحديث بنحو تأويل ابن قتيبة أن الشمس والقمر في النار أصحبتا في النار أداة
لتعذيب العصاة والكفار، فحالهما كحال الحجارة كما وردت في الآية : يَا أَيُّهَا
الَّذِينَ آمَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظُ
شِدَادٍ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ (التحریم : 6) (الطحاوي،
1994 ؛ 1 ، 191)

(2) عن الحديث أن المعزى مال رقيق من الجنة، حيث قال النبي ع: استوصوا
بالمعزى خيرا، فإنه مال رقيق، وهو من الجنة. (الطبراني، 11 ، 109 ؛ الأصبهاني،
10 ، 9) فاستشكله المعتزلة أنه يطله النظر. كيف يكون من الجنة، وهو عندنا
يولد. فردّ ابن قتيبة هذا الإشكال بعدة الطرق. (ابن قتيبة، 1995 ؛ 24 - 255)
فهذه الطرق يمكن تفصيلها كما يلي:

أولا، إبطال زعم الخصم على طريق المشاهدة. أن المعزى في الحديث ليس
المعزى في الجنة، إذ لا يمكن أن تكون وهي عندنا في الدنيا. ثانيا، أتى بتأويل
الحديث، أن المعزى المراد في الجنة على وجه التمثيل، وكذلك سائر الأنعام كالإبل
والخيل. واستدل بنص الكتاب الذي يشير إلى وجود طير يؤكل في الجنة كما
وردت الآية: وَلَحْمِ طَيْرٍ مِّمَّا يَشْتَهُونَ (الواقعة: 21) وبالحديث النبوي: سيد إدام
أهل الدنيا والآخرة اللحم، وسيد ريحان أهل الدنيا وأهل الجنة الفاغية. (الطبراني،
7 ، 271) ثالثا، قام بالقياس على هذا الدليل، وإذا جاز في الجنة طير يؤكل،

جاز أن يكون فيها نعم يؤكل. إذا جاز أن يكون في الجنة لحم، جاز أن يكون فيها معزى وضأن. ويمكن تفصيل المقدمات المنطقية كما يلي:

في الجنة لحم (مقدمة صغرى) وبعض اللحم المعزى (مقدمة كبرى) ففي الجنة المعزى (نتيجة) فالمقدمة الصغرى مأخوذة من الحديث الحسن من رواية بريدة الأسلمي. فأما المقدمة الكبرى فمأخوذة من الحديث الأول. فالنتيجة لازمة من المقدمتين.

(3) عن الحديث عن رهن درع النبي على يهودي، توفي رسول الله صلى الله عليه و سلم ودرعه مرهونة عند يهودي بثلاثين صاعاً من شعير. (ابن قتيبة، 133 ؛ البخاري، 3 ، 1068 ؛ النسائي، 7 ، 349 ؛ الترمذي، 3 ، 519) فاستشكل المعتزلة هذا الحديث لأنه يخالف النظر إذ لا يمكن للنبي الذي أكثر الله له الخير وفتح على المسلمين البلاد، وكيف يجوع من يجهز الجيوش ويسوق المئين من البدن، وله مما أفاء الله عليه مثل فذك وغيرها؟!

أجاب ابن قتيبة هذا الإشكال بعدة نقط :

أولاً، واقعة التاريخ عن خلق النبي ﷺ مستندة بأحاديث صحاح من روايات أزواجه أنه ﷺ كان يؤثر على نفسه بأمواله، ويفرقها على المحقين من أصحابه، وعلى الفقراء والمساكين، ولا يرد سائلاً، حتى لا يضع درهماً فوق درهم في بيته، كما روت أم سلمة رضي الله عنها أن رسول الله ﷺ ساهم الوجه عند ما تذكر سبعة دنائير تحت سريره في بيته لم تصرف بعد إلى مستحقيها. (ابن أبي شيبة، 7 ، 82 ؛ أحمد، 6 ، 314) فضلاً عن زهده في الطعام والملبس والمسكن، وكانت عائشة رضي الله عنها تقول في بكائها عليه: بأبي، من لم ينم على الوثير ولم يشبع من خبز الشعير. (ابن راهوية، 3 ؛ 1991 ، 1046 ؛ البخاري، 18 ، 162) وقد كان يأكل خبز الحنطة وخبز الشعير. ثم أشار ابن قتيبة أن ذكر نوعين من أخس النوعين إلى القياس :

...فذكرت (عائشة) أحسن الطعامين، وأرادت أنه إذا كان لا يشبع منه على

خساسته، فغيره أخرى أن لا يشبع منه. (ابن قتيبة، 1995 ؛ 135)

فهنا يمكن أن نقول القياس الأولى أي إلحاق حكم عدم شبع رسول الله من أحسن الطعام بحكم عدم الشبع من الغير من أغلى الطعام. فقياسه : إذا كان من أحسن الطعام لا يشبع فكان أولى أن لا يشبع من أغلى الطعام.

ثانياً، واقع التاريخ عن إهتمام أصحابه بحال الرسول ﷺ، كما قال له عمر رضي الله عنه : لو شئت لدعوت بصلاء وصناب وكراكر وأسمنة. فقال: لو شئت لأمرت بفتية فذبحت، وأمرت بدقيق فنخل، وأمرت بزبيب فجعل في سعن حتى يصير كدم الغزال، ولكني سمعت الله تعالى يقول لقوم : أَذْهَبْتُمْ طَيِّبَاتِكُمْ فِي حَيَاتِكُمُ الدُّنْيَا وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِهَا فَالْيَوْمَ يُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ (الأحقاف: 20) فهذا الاهتمام من الصحابة على رسوله من خلال الروايات الوفيرة كادت تكون متواترة ترد اتهام المعتزلة بعدم اهتمامهم له.

ثالثاً، حاول ابن قتيبة إبطال زعم الخصم برّد الحديث بدليل القياس قائلاً:

...وقد يأتي على البخيل الموسر تارات لا يحضره فيها مال وله الضيعة

والأثاث والديون فيحتاج إلى أن يقترض وإلى أن يرهن. فكيف بمن لا يبقى له درهم ولا يفضل عن مواساته ونوائبه زاد؟! وكيف يعلم المسلمون وأهل اليسار من صحابته بحاجته إلى الطعام وهو لا يعلمهم ولا ينشط في وقته ذلك إليهم. وقد نجد هذا بعينه في أنفسنا وأشياها من الناس. ونرى الرجل يحتاج إلى الشيء فلا ينشط فيه إلى ولده ولا إلى أهله ولا إلى جاره ويبيع العلق ويستقرض من الغريب والبعيد. وإنما رهن درعه عند يهودي لأن اليهود في عصره كانوا يبيعون الطعام ولم يكن المسلمون يبيعونه لنهييه عن الاحتكار فما الذي أنكروه من هذا حتى أظهروا التعجب منه وحتى رمى بعض المارقة الأعمش بالكذب من أجله. (ابن قتيبة،

1995 ؛ 136)

ويمكن وضع كلام ابن قتيبة هذا في ميزان المنطق بالقياس في المقدمات والنتيجة، وتفصيلها كما يلي : رهن درع النبي ﷺ لليهودي أمر عادي (مقدمة صغرى) وكل أمر عادي معقول ومقبول (مقدمة كبرى) فرهن درع النبي ﷺ لليهودي معقول ومقبول. فرهن درع النبي ﷺ لليهودي موضوع في المقدمة الصغرى، حاصل من تحليل ابن قتيبة أن مثل هذا شيء حاصل في عادة البشر في شئون الحياة اليومية ، فلا فرق بين النبي وسائر البشر. وكل أمر عادي هو أمر معقول ومقبول في نفس الأمر. لأن المعقول هو الواقع. والواقع أمر مقبول فلا محالة. وهذا النوع من القياس في المنطق القدم في الشكل الأول، حيث كان المحمول في الصغرى موضوعا في الكبرى. فبهذا يتضح المقال أن زعم المعتزلة برد الحديث المذكور مردود. وقد استفاد علماء الفقه من الحديث رهن درع النبي ﷺ لليهودي عدة أحكام تتعلق بالرهن.

(4) عن الحديث عن الاجتهاد في القضاء، حيث أمر النبي ﷺ عمرو بن العاص أن يقضي بين قوم، وأن أمر قال له : أفضي يا رسول الله وأنت حاضر ؟ فقال له: اقض بينهم فإن أصبت فلك عشر حسنات، وإن أخطأت فلك حسنة واحدة.(الحاكم، 16 ، 326 ؛ مسلم، 3 ، 1342) فاستشكل المعتزلة هذا الحديث يطله القياس وذلك أن هذا الحكم، لا يجوز على الله تعالى. وذلك أن الاجتهاد الذي يوافق الصواب من عمرو، هو الاجتهاد الذي يوافق الخطأ. فبأي معنى يعطي في أحد الاجتهادين حسنة وفي الآخر عسرا ؟

فبدأ ابن قتيبة ردّ هذا الإشكال بقياس منطقي، أن الاجتهاد في الصواب لا يساوي الاجتهاد في الخطأ :

إن الاجتهاد مع موافقة الصواب ليس كالاجتهاد مع موافقة الخطأ ولو كان هذا على ما أسس كان اليهود والنصارى والمجوس والمسلمون سواء وأهل الآراء

المختلفة سواء إذا اجتهدوا وآراءهم وأنفسهم فأدّتهم عقولهم أنهم على الحق وأن مخالفهم على الخطأ. (ابن قتيبة، 1995 ؛ 137)

في هذا الكلام يمكن صياغة القياس الاستثنائي الانفصالي في المنطق القديم. والقياس الاستثنائي الانفصالي : ما كانت كبراه شرطية منفصلة. (الجويني، 1992 ؛ 184 - 189 فهو كما يلي : إما أن يكون الاجتهاد صواباً أو خطأ (المقدم)، لكنه صواب (التالي) فهو ليس بخطأ (النتيجة)

ثم ضرب ابن قتيبة لقضية الاجتهاد في الحديث مثالا بقوله :

ولو أن رجلا وجه رسولين في بغاء ضالة له وأمرهما بالاجتهاد والجد في طلبها ووعدهم الثواب إن وجداها فمضى أحدها خمسين فرسخا في طلبها وأتعب نفسه وأسهر ليله ورجع خائبا. ومضى الآخر فرسخا وادعا ورجع واجدا لم يكن أحقهما بأجزل العطية وأعلى الجباء الواجد، وإن كان الآخر قد احتمل من المشقة والعناء أكثر مما احتمله الآخر. فكيف بهما إذا استويا ؟ وقد يستوي الناس في الأعمال ويفضل الله عز و جل من يشاء فإنه لا دين لأحد عليه ولا حق له قبله. (ابن قتيبة، 1995 ؛ 137 - 138)

في هذا المثال أراد ابن قتيبة توضيح الحديث بضرب المثال الواقعي، كأنما أنزل إشكال الاجتهاد في الحكم من منزلة الغموض إلى منزلة الوضوح. وحاول إلحاق الحكم بين الاجتهاد في بغاء الحكم كالاجتهاد في بغاء الضالة. وهذا القياس الفقهي، ولكن هذه المحاولة بالحقيقة ليس لها علاقة بإشكال الحديث الموجه من قبل الخصم وإن كان معقولا ومقبولا في نفس الأمر. ثم سار ابن قتيبة توضيح الأمر بنقل الرواية من الإنجيل لعله وجد حلا لهذا الإشكال:

وقرأت في الإنجيل أن المسيح عليه السلام قال للحواريين: مثل ملكوت السماء مثل رجل خرج غلساً يستأجر عمالاً لكرمه، فشرط لكل عامل ديناراً في اليوم، ثم أرسلهم إلى كرمه. ثم خرج في ثلاث ساعات، فرأى قوماً بطالين في السوق، فقال: اذهبوا أنتم أيضاً إلى الكرم، فإني سوف أعطيكم الذي ينبغي لكم،

فانطلقوا. ثم خرج في ست ساعات، وفي تسع ساعات، وفي إحدى عشرة ساعة، ففعل مثل ذلك. فلما أمسى قال لأمينه: أعط العمال أجورهم، ثم ابدأ بآخرهم حتى تبلغ أولهم. فأعطاهم فسوى بينهم في العطية، فلما أخذوا حقوقهم سخطوا على رب الكرم، وقالوا: إنما عمل هؤلاء ساعة واحدة، فجعلتهم سوتنا في الأجرة. فقال: إني لم أظلمكم أعطيتكم الشرط، وجدت هؤلاء، والمال مالي، أصنع به ما أشاء كذلك يكون الأولون الآخرين والآخرين الأولين. (بن قتيبة، 1995 ؛ 138)

في هذه القصة حاول ابن قتيبة تقريب معنى الحديث المشكل برواية من الإنجيل، فهذه براعة منه. ففاس الاجتهاد في الحكم إن كان صواباً ينال عشرًا وإن كان خطأ ينال واحداً بالاجتهاد في حصاد الكرم مع اختلاف المشقة لدى العمال بإعطاء الأجر مساوياً. وإذا رأينا توضيح الشافعي في الرسالة في نفس الموضوع كان أوضح وأفهم من هذا، كما اتضح الحوار بينه وبين الخصم:

فقال : قد سئى رسول الله فيما رويت من الاجتهاد " خطأ " و " صواباً " ؟
فقلت : فذلك الحجة عليك

قال : وكيف ؟ قلت : إذ ذكر النبي أنه يثاب على أحدهما أكثر مما يثاب على الآخر ولا يكون الثواب فيما لا يسع ولا الثواب في الخطأ الموضوع. لأنه لو كان إذا قيل له : اجتهد على الخطأ فاجتهد على الظاهر كما أمر كان مخطئاً خطأ مرفوعاً كما قلت - : كانت العقوبة في الخطأ - فيما نرى والله أعلم - أولى به وكان أكثر أمره أن يُعْفَر له ولم يُشبه أن يكون له ثواب على خطأ لا يسعه. وفي هذا دليل على ما قلنا : أنه إنما كُلف في الحكم الاجتهاد على الظاهر دون المغيب والله أعلم. (الشافعي، 496 - 497)
ولم يكتف الشافعي هذا الجواب بل أردفه بمثال واقعي في حكم طلب القبلة للغائب عنها :

قال : إن هذا ليحتمل أن يكون كما قلت ولكن ما معنى " صواب " " خطأ " ؟

قلت له : مثل معنى استقبال الكعبة يصيبها من رآها بإحاطة، ويتحراها من غابت عنه بُعد أو قُرب منها فيصيبها بعض ويخطئها بعض، فنفس التوجه يحتمل

صواباً وخطأ إذا قَصَدَتْ بالإخبار عن الصواب والخطأ قَصَدَ أن يقول : فلان أصاب قَصْدَ ما طلب فلم يخطئه، وفلان أخطأ قصد ما طلب وقد جهد في طلبه.(الشافعي، 497 - 498)

ومفاد كلام الشافعي هذا أن المطلوب في الحديث هو الاجتهاد في طلب الحكم وليس إصابة الحكم. لأن إصابة الحكم ليس في وسعه لأنه أمر مغيب عنده. ولكنه مع هذا لا يجوز تعمد الخطأ فيه. فإذا أخطأ في الاجتهاد بتعمده فليس له ثواب على ذلك إذ أن القصد بالخطأ ممنوع.

5) وعن الحديث عن حكم مباذعة الرجل أهله، أنه مأجور.(مسلم، 2، 697 ؛ ابن حبان، 9، 475) فاستشكله المعتزلة أنه يطله النظر، لأن الوضع في الحرام معصية، والوضع في الحلال إباحة، فكيف يجوز أن يؤجر في الإباحة ؟ ولو جاز هذا لجاز أن يؤجر على أكل الطعام إذا جاع، وعلى شرب الماء إذا عطش. ولا يمكن الرسول يقول هذا وهو أعلم الخلق بالكلام!!! (ابن قتيبة، 233)

فرد ابن قتيبة هذا الإشكال بالتأويل والقياس. فأول ابن قتيبة مراد الحديث أن رجلاً لو كان أهله عجزوا أو قبيحة فتطمع نفسه إلى غيرها من الحرام، وهو له معترض ممكن، فيدعه طاعة لله، فيكون في إتيان الحلال — وهو له غير مشته — مأجور.(ابن قتيبة، 1995 ؛ 233) ثم أيد تأويله كعادته برواية الحديث : إن المؤمن ليؤجر في كل شيء حتى في رفع اللقمة إلى فيه. (المروزي، 1419 ؛ 1، 162)

والحق حكم المباذعة بحكم أكل الشعير الحلال مع ترك النقي الحرام قائلاً: ...ولو أن رجلاً أكل خبز الشعير الحلال وترك النقي الحرام وهو يقدر عليه كان عند جميع الناس مأجوراً على أكل خبز الشعير بل لو قال قائل: إن المؤمن مأجور على أكله وشربه وجماعه مع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: إن المؤمن ليؤجر في كل شيء حتى في رفع اللقمة إلى فيه ما كان فيما أرى إلا مصيباً.(ابن قتيبة، 1995 ؛ 234)

ويمكن إلحاق حكم المباشعة في الحلال كحكم الأكل خبز الشعير الحلال
بتركيب المقدمات المنطقية كما يلي:

مباشعة الزوج الحلال إما مع المشقة فمأجور وإما مع عدم المشقة فمباح
(المقدم)، لكنها مع المشقة فمأجور (التالي)
أكل خبز الشعير إما مع المشقة فمأجور وإما مع عدم المشقة فمباح
(المقدم)، لكنه مع المشقة فمأجور.

فالمقدم في القياس حاصل من مباشعة الرجل زوجه الحلال التي يراد بها
مع المشقة، لدلالة قول النبي p : أرأيت لو وضعته في حرام، ألسنت تأثم؟ وصرح
ابن حبان أن هذا الحديث يعتبر أصلاً في المقاييسات في الدين. (ابن حبان، 9 ،
(475

6) الحديث عن أكل الضب، حيث قال النبي e : لا آكله، ولا أنهي عنه، ولا
أحله ولا أحرمه. (مسلم، 3 ، 1541 ؛ أبو عوانة، 15 ، 144) فقالت المعتزلة
فهذا مشكل يخالف النظر، إذا كان النبي لا يأكل ولا ينهي، ولا يحلل ولا يحرم،
فإلى من المستند إلى التحليل والتحريم؟ والأعرب تأكل الضباب وتعجب بها. وقد
أكل بعض الصحابة كعمر بن الخطاب وخالد بن الوليد، ولا يجوز أن يكون هؤلاء
أقدموا على الشبهة. (ابن قتيبة، 1995 ؛ 245)

فردّ ابن قتيبة هذا الإشكال بعدة المسالك: أولاً، تحليل الحديث أنه وقع
إدراج المتن بسهوه بعض الرواة في قوله: لا آكله ولا أنهي عنه. ثانياً، حاول تأويل
الرواية، فإذا ثبت الإدراج، فلا بد الرجوع إلى أصل الرواية أنه لا يحله ولا يحرمه
كما أنه لا يأكله ولا ينهي عنه. لأنه لم يتركه من جهة التحريم، وإنما تركه، لأنه
كرهه، مستنداً إلى رواية أخرى من عمر حين أوتي بضب فوضع يده على كشيته
وقال: إن رسول الله e لم يحرمه ولكنه قذره. (مسلم، 6 ، 70 ؛ أحمد، 3 ، 342)
ورواية ابن عمر أن الصحابة أتوا بطعام فأخبروا أنه ضب فأمسكوا، فقال النبي

ﷺ: كلوا فإنه حلال لا بأس به، ولكنه ليس من طعام قومي. (مسلم، 3 ، 1542؛ أبو عوانة، 8 ، 430 ؛ البخاري، 24 ، 158)

ثالثاً، أن ابن قتيبة بنى القياس وقاعدة أصولية في رد هذا الإشكال:

وأما تركه أكله وهو حلال عنده فليس كل الحلال تطيب النفوس به ولا يحسن بالمرء أن يفعله فقد أحل الله تعالى لنا الشاء ولم يحرم علينا منها إلا الدم المسفوح وكان رسول الله صلى الله عليه وسلم يكره منها المثانة والغدة والمصران والأنثيين والطحال وقد روي في الخير ذكاة الجنين ذكاة أمه والنفوس لا تطيب بأكله ومن المحرم شيء لم ينزل بتحريمه تنزيل ولا سنة وكل الناس فيه فطرهم وما جبلوا عليه كلحم الإنسان ولحم القرد ولحوم الحيات والأبارص والعضاء والفار وأشباه ذلك وليس من هذا شيء إلا والنفوس تعافه. وقد أعلمنا الله تبارك وتعالى في كتابه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم يحرم علينا الخبائث وهذه كلها خبيثة في الفطر. (ابن قتيبة، 1995 ؛ 246)

ويمكن تفصيل المقدمات المنطقية : أكل الضب ما لا تطيب النفس (مقدمة صغرى) وبعض حلال ما لا تطيب النفس (مقدمة كبرى) فأكل الضب حلال (نتيجة) فهذا القياس من الشكل الثاني في المنطق القديم حيث كان الحد الأوسط محمولاً في الصغرى والكبرى. (الجويني، 1992 ؛ 158) فالحد الأوسط هنا هو "ما لا تطيب النفس". فالمقدمة الصغرى والكبرى حاصلة من الدليل فهو الحديث من رواية عمر وابن عمر.

وأما القاعدة الأصولية التي بناها ابن قتيبة في هذا الصدد : ليس كل حلال تطيب النفوس به، ولا يحسن بالمرء أن يفعله. فهذه القاعدة مأخوذة بعد الاستقراء بالأمثلة المذكورة: كره النبي عن أشياء: المثانة والغدة والمصران والأنثيين والطحال. وهناك أشياء من المحرم ما تعافىها وتحرمها فطر الناس ولم ينزل الكتاب والحديث بتحريمها : لحم الإنسان، ولحم القرد، ولحوم الحيات، والأبارص، والعضاء والفار، وأشباه ذلك. وهذه القاعدة أيضاً نتيجة من مقدمات منطقية في الشكل

الثالث (الجويني، 1992 ؛ 166) من القياس الاقتراضي يمكن تركيبها كما يلي:
 أكل الضب حلال (مقدمة صغرى) وأكل الضب ما لا تطيب النفس (مقدمة
 كبرى) فبعض الحلال ما لا تطيب النفس (النتيجة). فالمقدمة الصغرى أكل
 الضب حلال مأخوذة من الحديث النبوي. والمقدمة الكبرى "أكل الضب ما لا
 تطيب النفس حاصلة من الواقع التاريخي بالاستقراء، أن النبي ﷺ وبعض الصحابة
 لا تشتهونه. فيكون الحد الأوسط في المقدمتين "أكل الضب" فهو موضوع
 الحديث. فالنتيجة لابد من استعمال "البعض" لأنه لو كان الكل أدى إلى فساد
 النتيجة إذ أنه لا يمكن أن يكون كل حلال ما لا تطيب النفس.

ت. الخاتمة

وبعد استعراض البيانات والاستفسارات والمناقشات عن منهج القياس في
 فقه مختلف الحديث عند ابن قتيبة الدينوري يمكن تلخيص الاستنتاج كما يلي :

1. أن النصوص الشرعية منها الحديث النبوي هي مصدر الحق من الحق،
 ولا بد من إنزالها في دائرة واقعية البشر ومصالحهم.
2. والحديث النبوي قد يكون مخالفا للكتاب أو الحديث مثله أو العقل أو
 الواقع، ففي هذه الحال لا بد من إعمال العقل في فقهه.
3. ومنهج القياس منطقيا كان أم أصوليا هو إحدى الطرق في فقه متون
 مختلف الحديث ليزول التناقض.

أهم المراجع

- ابن أبي الدنيا. أبو بكر. 1993 . العقل وفضله . بتحقيق سعيد بن البسوني زغلول. بيروت : مؤسسة الكتب الثقافية، ط. الأولى.
- ابن أبي شيبة، أبو بكر. 1409 . المصنف في الأحاديث والآثار تحقيق كمال يوسف حوت. الرياض: مكتبة الرشد، ط. الأولى.
- ابن تيمية، عبد الحليم. 2005 . الرد على المنطقيين، بيروت : مؤسسة الريان، ط. الأولى.
- ابن حبان، أبو حاتم. 1993 . صحيح ابن حبان بترتيب ابن بلبان. بيروت : مؤسسة الرسالة.
- ابن خلدون، محمد. د.ت. مقدمة ابن خلدون، الرياض: المكتبة الشاملة 211.
- ابن راهويه، إسحاق. 1991 . المسند. المدينة المنورة: مكتبة الإيمان، ط. الأولى.
- ابن رشد، الأندلسي. 1968 . فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، القاهرة: المكتبة المحمودية التجارية.
- ابن فورك، أبو بكر. 2003 . مشكل الحديث، تقديم المحقق دانيال غيماريه، دمشق.
- ابن قتيبة، محمد الدينوري. د.ت. أدب الكاتب. تحقيق محمد الدالي، بيروت: مؤسسة الرسالة.

- ابن قتيبة، محمد الدينوري. 1981. *تأويل مشكل القرآن*، تحقيق السيد أحمد صقر، مقدمة التحقيق، بيروت: دار الكتب العلمية، ط. الثالثة.
- ابن قتيبة، محمد الدينوري. 1995. *تأويل مختلف الحديث*، بيروت: دار الفكر.
- ابن كثير، أبو الفداء. 1991. *الباعث الحثيث شرح اختصار علوم الحديث*. القاهرة: مكتبة السنة.
- أبو زهرة، محمد. د.ت. *أصول الفقه*. القاهرة: دار الفكر العربي.
- أبو زيد، نصر حامد. 1995. *في الإمام الشافعي وتأسيس الأيدولوجية الوسطية؛ والتفكير في زمن التكفير*، باب
- الإمام الشافعي بين القداسة والبشرية* القاهرة: مكتبة مدبولي.
- أبو عوانة. د.ت. *مستخرج أبي عوانة، الرياض: المكتبة الشاملة*. 11. 2.
- الأصبهاني، أبو نعيم. 1405. *حلية الأولياء*. بيروت: دار الكتاب العربي.
- الإيجي، عضد الدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد. د.ت. *المواقف في علم الكلام*، مكة المكرمة: دار الباز.
- البخاري، محمد بن إسماعيل. 1987. *الجامع الصحيح*. تحقيق محمد ديب البغا. بيروت: دار ابن كثير-اليمامة.
- البدحشي، محمد بن الحسن. د.ت. *شرح البدحشي: مناهج العقول في شرح منهاج الوصول في علم الأصول*، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الترمذي، محمد بن عيسى. د.ت. *سنن الترمذي*. تحقيق أحمد شاكر. بيروت: دار إحياء التراث العربي.

- الجوزية، ابن قيم. 1423 . إعلام الموقعين عن رب العالمين. الرياض : دار
ابن الجوزي، ط. الأولى.
- الجويني، حسن محرم. 1992 . دراسات في المنطق القديم، مقرر كلية أصول الدين
بنين جامعة الأزهر، القاهرة، ط. الأولى.
- الحاكم، محمد بن عبد الله. 1990 . المستدرک علی الصحیحین، بیروت:
دار الكتب العلمية، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا.
- حسن، خالد رمضان. 1998 . معجم أصول الفقه. القاهرة: الروضة، ط.
الأولى.
- حلمي، مصطفى. 2005 . قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي.
بيروت : دارالكتب العلمية.
- حنفي، حسن. د.ت. من العقيدة إلى الثورة: المقدمات النظرية، القاهرة :
مكتبة مدبولي.
- حياط، أسامة بن عبد الله. 2001 . مختلف الحديث بين المحدثين
والأصوليين الفقهاء، بيروت: دار ابن حزم.
- الزركشي، بدر الدين. 1992 . البحر المحيط في أصول الفقه، الكويت: وزارة
الأوقاف للشؤون الإسلامية، ط. الثانية.
- سابق، السيد. 1988 . خصائص الشريعة الإسلامية ومميزاتها، القاهرة:
الفتح للإعلام العربي، ط. الأولى.

- السعدي، عبد الحكيم. 2000 . مباحث العلة في القياس عند الأصوليين، في مبحث حجية القياس، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط. الثانية.
- الشاطبي، إبراهيم بن موسى الغرناطي. د.ت. الموافقات في أصول الشريعة، تحقيق عبد الله دراز، بيروت: دار المعرفة.
- الشافعي، محمد بن إدريس. د.ت. الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، بيروت: المكتبة العلمية.
- الشوكاني، محمد بن علي. 1992 ، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، ط. الأولى.
- الشيبياني، أحمد بن حنبل. 1998 . مسند أحمد بن حنبل. تحقيق أبو المعاطي النوري. بيروت: عالم الكتب.
- الصافي، محي الدين. 1982 . توضيح المنطق القلسم، القاهرة: دار الطباعة المحمدية، ط. الأولى.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. 1983 . المعجم الكبير. موصل: مكتبة العلوم والحكم.
- الطحاوي، أبو جعفر. 1994 . شرح مشكل الآثار. بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. الأولى.
- الطوفي، نجم الدين. 1987 . علم الجدل في علم الجدل، ألمانيا: دار النشر لفرنز ستاينز.

- الطوفي، نجم الدين. 1987 . مختصر شرح الروضة، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط. الأولى.
- عبد الباقي، زيدان. 1980 . قواعد البحث الاجتماعي، القاهرة: مطبعة السعادة، ط. الثالثة.
- عبد الرزاق، الصنعاني. 1403 . مصنف عبد الرزاق. بيروت: المكتب الإسلامي.
- عبد الهادي، سيد عبد التواب. د.ت. محاضرات في المنطق القلبي، مقرر كلية البنات جامعة الأزهر، القاهرة : مطبعة الجبلاوي، ط. الأولى.
- علوان، فهمي محمد. 1989 . القيم الضرورية ومقاصد التشريع الإسلامي، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
- العلياني، علي بن نفع. 1991 . عقيدة الإمام ابن قتيبة، الباب الأول والثاني، الطائف : مكتبة الصديق، ط. الأولى.
- الغزالي، أبو حامد. 1996 . المستصفى في علم الأصول، بيروت: دار الكتب العلمية.
- الغزالي، أبو حامد. د.ت. معيار العلم، تحقيق سليمان دنيا. القاهرة : دار المعارف، د.ت.
- غزالي، عبد الملك. 2012 . عقلانية أهل الحديث: منهج عقلي ابن قتيبة الدينوري في فقه مختلف الحديث،

أطروحة دكتوراة، الدراسات العليا، جامعة شريف هدية الله الإسلامية
الحكومية، جاكرتا.

الكفراوي، أسعد عبد الغني السيد. 2002 . الاستدلال عند
الأصوليين، القاهرة : دار السلام، ط. الأولى.

المباركفوري، أبو العلاء. د.ت. تحفة الأحوذى بشرح جامع الترمذى،
بيروت: دار الكتب العلمية.

محمود، عبد الحليم. د.ت. العقل في الإسلام. القاهرة: دار المعارف ، ط.
الثانية.

المروزي، الحسين بن حرب. 1419 . البر والصلة. الرياض: دار الوطن، ط.
الأولى.

المنشاوي، محمد صديق. د.ت. قاموس مصطلحات الحديث النبوي.
القاهرة: دار الفضيلة.

مهران، محمد. 1996 . المنطق والموازن القرآنية، فرجينيا : معهد الفكر
الإسلامي الدولي.

نحراوي، عبد السلام أحمد. 1988 . الشافعي في مذهبيه القديم والجديد،
القاهرة.

النشار، علي سامي. 1984 . مناهج البحث عند مفكري الإسلام،
بيروت: دار النهضة العربية.

الهيثمي، الحارث بن أبي أسامة. 1992. *بغية الباحث عن زائد مسند الحارث*. المدينة : مركز خدمة السنة والسيرة النبوية.

وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية. 1987. *الموسوعة الفقهية*. الكويت : طباعة دار السلاسل، ط. الثانية.

باللغة الإنجليزية والإندونيسية

- Adib, Muhammad. 2009. *Metode Takwil al-Qur'an Ibnu Qutaybah*, Disertasi, SPS UIN Syahida, Jakarta. Bagus, Lorens. tth. Kamus Filsafat. Jakarta: Gramedia.
- Brown, Daniel W. 1996. *Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought*, Cambridge: Cambridge University.
- Brown, Jonathan. 2008. "How We Know Early Hadith Critics Did Matn Criticism and Why It's So Hard to Find?" Leiden: Brill.
- Cohen, Moris S. and Ernest Nagel. 1998. *An Introduction to Logic and Scientific Method*, New Delhi: Allied Publisher Ltd.
- Collin, William. 1979. Webster's New Twentieth Century Dictionary, William Collin Publisher, 394-395.
- Hakim, Lukman. 2010. Pandangan Ibnu Qutaybah Tentang Kontradiksi Hadis-Hadis Teologis dalam Kitab Ta'wil Mukhtalaf al-Hadis, *Thesis*, UIN Sunan Kalijaga, Yogyakarta.
- Ilhami, Fiqri Auliya. 2014. Hadis Kemiskinan Menurut Ibnu Qutaybah dalam Kitab Ta'wil Mukhtalaf al-Hadis, *Skripsi* UIN Syahid, Jakarta.
- Saifuddin, Ali. 2007. Hadis-Hadis Mukhtalif Menurut Ibnu Qutaybah. *Skripsi*, UIN Wali Songo, Semarang.
- Suprayogo, Imam dan Thabrani. 2001. *Metode Penelitian Sosial-Agama* Bandung: Rosda, 2001.
- Zubaidi, Imran. 2008. *Kritik Matan Hadis menurut al-Thahāwī dalam bukunya Syarh Musykil al-Ātsār*, Disertasi Sps UIN Jakarta.

Manhaj Qiyas Ibn Qutayba

ORIGINALITY REPORT

9%

SIMILARITY INDEX

10%

INTERNET SOURCES

5%

PUBLICATIONS

5%

STUDENT PAPERS

MATCH ALL SOURCES (ONLY SELECTED SOURCE PRINTED)

3%

★ docplayer.net

Internet Source

Exclude quotes On

Exclude bibliography On

Exclude matches < 10 words